

Patricia Gallardo Arias y Jacques Galinier

“El don de descryptar. Praxis y memoria entre los chamanes otomíes orientales”

p. 317-332

*El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*

Patricia Gallardo Arias y François Lartigue  
(coordinadores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

456 p.

Cuadros, imágenes y mapas

(Serie Antropológica, 23)

ISBN 978-607-02-6443-6

Formato: PDF

Publicado en línea: 23 de mayo de 2016 Disponible en:

Disponible en:

[http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de\\_saber.html](http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/poder/de_saber.html)



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

## EL DON DE DESENCRIPTAR. PRAXIS Y MEMORIA ENTRE LOS CHAMANES OTOMÍES ORIENTALES

*Patricia Gallardo Arias y Jacques Galinier*

En este texto queremos destacar algunos nexos funcionales entre práctica ritual, saber y memoria de los chamanes otomíes, y contemplar cómo se presenta el “don de descryptar” a partir del examen de una región específica de la Sierra Madre oriental, sin generalizar a todo el complejo otomí de México central.<sup>1</sup> Una primera aproximación es pensar que la adquisición de conocimiento de los chamanes está mediada por una forma particular de explicar el mundo y que ésta se relaciona con los ancestros. En este contexto, el especialista tiene la capacidad de conectar a los vivos con los muertos y de aprovechar esta comunicación para componer las cosas, “para continuar la vida” o descomponerla. La otra, de tipo empírico, la observable, refiere que el conocimiento y su transmisión son cuestiones pragmáticas en las que intervienen las redes de comensalismo y de parentesco: abuelos, padres y madres son los encargados de transmitir saber y enseñar al nuevo curandero. Más allá de lo observable, ¿qué explicación dan los propios especialistas otomíes sobre el origen de su don? ¿Qué entienden ellos por saber? ¿Cómo se relacionan estas cuestiones con el devenir de la comunidad, con la memoria indígena, con su construcción y deconstrucción?

### DE FUERZAS Y COSAS DELICADAS

Desde la época prehispánica ha existido en Mesoamérica una concepción cíclica del tiempo, rasgo tan general que oculta una noción de la temporalidad mucho más rica y paradójica. Esta cuestión es central en la tradición chamánica otomí, íntimamente ligada —a pesar de notorias discrepancias— con la teenek, la totonaca, la tepehua y la nahua,<sup>2</sup> sobre todo, porque se articula directamente

<sup>1</sup> El lector encontrará el material etnográfico que sirvió para esta reflexión en Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, p. 159-181; Patricia Gallardo Arias, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, p. 40, 47-48, 80-81, 94-96, 106-107.

<sup>2</sup> Ariel de Vidas, *Le tonerre n’habite plus ici. Culture de la imaginalité chez les indiens teenek, Mexique*; Alain Ichon, *La religion des totonaques de la Sierra*; Williams García, *Los tepehuas*; Félix

con las formas de la transmisión del saber —*bădi*—. No obstante, existe una separación entre las clases vigentes de conocimiento. El saber compartido organiza la vida en la comunidad local, se conecta con la sociedad global a través de las relaciones que mantiene con el mundo exterior y se vincula con la enseñanza de la escuela en cada pueblo. Esos saberes se consideran “de afuera”, es decir, como un *modus operandi* que permite a cada indígena ubicarse cuando sale del pueblo y que puede expresarse mediante el uso del español. Existe otra clase de saber, considerado “de adentro”, idéntico a un “almacén” de informaciones que circulan mediante relaciones diádicas con los ancestros: es el saber chamánico por excelencia. El verbo saber, *pădi*, es un casi homófono del término que designa al chamán, *bădi*, “el que sabe”, lo que implica la pregunta: ¿el que sabe qué? El que conoce el origen y el fin de los acontecimientos que pueden suceder en el mundo. El *bădi* es capaz de desenredar el hilo de las causalidades hasta el origen de una enfermedad, ya que no existe ninguna “causalidad natural”. Este saber, comentado únicamente en otomí, no debe entenderse en el sentido de un conocimiento enciclopédico, a pesar de que el chamán demuestra capacidades fuera de lo común en la denominación de las entidades que controlan sectores especializados del universo bajo la forma de centenares de muñecos de papel.

Para los otomíes, el mundo se divide en dos partes que están al mismo tiempo unidas y contradictoriamente separadas. Cada una está gobernada por una variedad de ancestros: los “Antiguas” —*yógi*—, los muertos completados —*ănima*—, los muertos que no completaron —*ts'ontî ne ndăhi*— y el diablo —*Zithü*— que, aunque comparten cierta esencia, controlan diversos aspectos del pensamiento, de la conducta y del cuerpo de los humanos. El mundo, además, es habitado por otras clases de seres: los hombres y las mujeres —*Jă'r*—, y los hombres y las mujeres que pueden hablar con los ancestros —*bădi*—. Hombres, mujeres y ancestros se encuentran, poseen energías contenidas en el cuerpo que fluyen y les dan vida. Humanos y ancestros están hechos de las mismas sustancias; una de ellas se denomina *năki* —fuerza— en otomí, en la que reside la subjetividad, las sensaciones, el ímpetu, la potencia, el vigor, la resistencia y las emociones. Así, el poder entendido como potencia se concentra en el contenido del *năki* de cada individuo; cada persona tiene la misma sustancia, pero lo que la compone no tiene la misma calidad ni eficacia, por lo que se piensa que hay individuos más poderosos que otros. Se observa que el cuerpo en el mundo otomí es un micro-

Báez-Jorge y Arturo Gómez Martínez, *Tlcatocolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepec*.

cosmos en el que se establece una relación estrecha entre el universo y el hombre. Siendo el cuerpo un microcosmos unido al macrocosmos con el cual se relaciona, “el cuerpo no es simplemente un modelo de representación de puntos particulares del universo. ‘Es’ el mundo”.<sup>3</sup>

Esta relación se ha prefigurado a través de explicaciones míticas mantenidas por el conocimiento chamánico. Su concepción adquiere tal característica de realidad que en su iniciación el cuerpo del chamán es sometido a varias pruebas sacrificiales con una comprensión y una dimensión cósmicas. Este sometimiento del cuerpo a los rituales más diversos tiene por objetivo canalizar la energía primordial. En los seres humanos esta energía proporciona vitalidad al cuerpo, al elemento material o tangible de la persona, garantiza la cohesión entre éste y el espíritu, elemento menos tangible del individuo constituido por una materia menos densa. De manera que el chamán aparece como mártir en algunos momentos de su vida porque debe padecer la enfermedad y superarla, además de abstenerse de sueño, descanso y alimentación. El chamán es un individuo con una vida de sacrificios, pero se entiende que el autosacrificio fortalece el *nz̄áki*. Un *nz̄áki* fuerte significa más conocimiento, más habilidades y más capacidades que provocan que a los ojos de los neófitos estos individuos parezcan “personas completas”, con el dominio del desplazamiento de energía y de recortar los cuerpos que la contienen.

Los *bādi* son los encargados de dirigir el ritual, rezar, hablar, pedir, ofrendar, manejar y hacer fluir el *nz̄áki* de los dioses y llevarla a los rituales para que se le rinda culto. Pueden hablar el lenguaje que entienden los ancestros que, además del rezo, alude a sonidos de campanas, silbato y respiraciones sonoras. En la sierra oriental el recorte de dioses se considera sagrado. Los chamanes adquieren conocimiento de generación en generación. Cuando adquieren el “don” los ancestros les hablan en sueños, les enseñan qué color y qué figura representa a cada una de las “fuerzas”, por lo que recortar dioses se considera una tarea destinada a unos cuantos. Cada recortador de papel tiene su estilo. A simple vista parecen demasiadas figuras, pero lo que cambia son detalles con los que imprime su sello particular el que recorta. Se hacen grandes “camas” de papeles recortados, algunas se visten y se depositan en las cuevas y grutas, otras en el “monte”, en los montículos prehispánicos o en el fogón casero. También se hacen recortes de la fuerza que habita los humanos que se entregan al portador. Las figuras del “lugar de los muertos” constituyen envoltorios llamados *tōnts’i* o limpias.

3 Jacques Galinier, “El cuadrilátero de los ídolos. Una vida psíquica en la naturaleza”, p. 86.

A los recortes de papel de figuras antropomorfas se les denomina *nzáki* y son, además de la fuerza vital del dios, lo sagrado o *Màká*. Algunos especialistas sólo atienden enfermedades, no recortan papel, por lo que los otomíes refieren que no tienen el “don”, además de que no participan de manera activa en los rituales comunitarios. La edad de los chamanes va de los 35 a los 75 años. En el caso de las mujeres la actividad ritual se torna más intensa cuando sus hijos crecen y son independientes. No obstante, se observa que los hombres gozan de mayor prestigio que las mujeres y que en rituales que rebasan lo local pueden ayudarse a recortar las figuras de papel, hacer limpias y colocar la ofrenda para los ancestros.

En dicho contexto es de suma importancia que los chamanes posean el “don” —*‘yómféni*—,<sup>4</sup> porque se cree que sólo ellos podrán aprehender el ritual y transmitirlo a otros. Ellos denominan al don pensamiento porque es sinónimo de conocimiento, de saber, allí residen la memoria y la capacidad de soñar. Ellos son los únicos capaces de dar una explicación, un lugar a cada cosa, a cada elemento, a cada situación, a cada emoción, de manejar las “cosas delicadas” y de dar coherencia a sus actos y los de otros dentro de su mundo dividido en dos. Es necesario mencionar que los otomíes no disponen de una mitología que pueda servir de base para la reconstrucción de un “saber” esotérico, sino se trata de textos fragmentados cuyos únicos protectores son los chamanes o los ancianos.<sup>5</sup> Sería un error metodológico tratar de reconstruir una supuesta concepción vernácula del tiempo a partir de este corpus, por decirlo así, petrificado. La mitología no aparece como un saber funcional, pedagógico, cuyo papel en la circulación del saber sería determinante, ocupa un rol marginal, ya que los grandes relatos acerca del origen del mundo, del diluvio, de los astros, no son conocidos más que por una minoría. Sin embargo, se observa una congruencia sólida entre los temas que desarrollan y los eventos que se dan a conocer en los rituales chamánicos. Por lo general son textos muy cortos, poco explícitos, que se revelan con mucha precaución por su carácter “delicado”, *xónti ‘ùxki*. Es decir que la narración mítica como acto performativo desprende una energía que genera efectos síquicos y relacionales al mismo tiempo, por eso se manipula con mucha precaución. Cuando algún chamán llega a narrar algún relato mítico lo hace en un contexto ritual, sahúma el altar y a los “Antiguas” que están en él, porque la palabra tiene potencialidad.

4 Pensamiento.

5 Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, op. cit., p. 27-33.

## EL CARÁCTER ORGÁNICO DE LA TRADICIÓN

Según la creencia indígena, existe una autoridad suprema, clase de Dueño del Saber, el Viejo, que permite la transmisión del saber entre las generaciones. Los hombres refieren la cuestión de la circulación del saber entre sus manos. El mismo personaje regresa cada año para que se oiga una palabra de “verdad”. Es el portador de un mensaje universal dedicado a todos sus “hijos”. Podemos hablar de transmisión inconsciente: esto significa también que la tradición no necesita de los hombres para mantenerse viva, ya que guarda entre las manos, como un tesoro, seres “inmortales” porque ya están “muertos”, es decir, activos. Los hombres no pueden estimar a la memoria como un soporte cognoscitivo estable. Por el contrario, la consideran un elemento efervescente de la vida psíquica cuyos contenidos deben ser actualizados, interpretados y utilizados para fines “rituales”, actos que permiten reorganizar el orden social. Los soportes del saber son sustitutos del cuerpo —los *ídolos*— o ancestros bajo la forma de actores disfrazados. Enfrentamos la dificultad de que el saber está guardado por una instancia ausente de la comunidad, por necesidad, pero que habla de lo más íntimo de la vida de sus miembros, de su identidad propia. La autoctonía la revela y le añade una instancia ajena. Esta dialéctica del aquí y del allá es la base del entendimiento de la tradición otomí. Eso explica también, según la concepción indígena, la existencia de partes del saber que no se manifiestan porque sólo el diablo las conoce, astuta manera de descargarse de la culpabilidad colectiva sobre esa entidad polimorfa.

Debemos detenernos en lo que se entiende por memoria, o sea, los estados mentales que transmiten informaciones y que los otomíes consideran fuente de mensajes que se acumulan en el Viejo Costal —*tòzä*—, entidad universal y corporal al mismo tiempo completamente asimilada a la del diablo, ubicada en la parte inferior del cosmos y del cuerpo humano. Podríamos evocar la metáfora de la cueva en la que se esconde un “tesoro” entre las manos del diablo, que normalmente debe ser inaccesible. Es un secreto que no debe revelarse. Por eso, el hombre que penetra al interior de la cueva siente que detrás de él se cierran las puertas o las “armas”, *s’aphi*, término que designa al mismo tiempo los colmillos, es decir, las fauces de un monstruo que lo absorbe. Este sacrificio es el precio que debe pagar uno si se aventura en las profundidades de la tierra. El saber circula entre los ancestros. Está hecho de la sedimentación de eventos acumulados durante el curso de la historia de la humanidad. Los “Antiguas” deciden los grandes eventos de la misma manera en que decidieron crear un Sol en el tiempo durante el cual el universo estaba hundido en la oscuridad. Este acto implicó el sacrificio de un joven, lo mismo para la creación de la Luna, como dice parte del mito:



Imágenes 1 y 2. El diablo. Hombre y mujer, el señor del inframundo, el dueño del mundo, el que arregla la vida, el que limpia, por eso sus manos sostienen escobas para “barrer” los males que aquejan a las personas, el que se lleva todas las pesadillas, las enfermedades. Municipio de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo.

Antes no existían los hombres, había otro mundo que estaba oscuro, no había luz ni día. Allí, en ese mundo, la gente de antes, las “Antiguas”, hicieron lo que hoy tenemos: las piedras, la iglesia de Tuto. Cuando terminó el mundo, las semillas quedaron en el cerro, adentro: maíz, frijol, caña, café, quelite. Luego salió la luz y vivieron otros, altos, como los árboles.<sup>6</sup>

Este mito panmesoamericano está a punto de caer en el olvido entre los otomíes, pero se mantiene en fragmentos desconectados uno de otro, como la clave de la explicación del origen y del destino del cosmos. A diferencia de la concepción occidental, este “saber” no es idiosincrásico sino universal por definición misma, ya que el cuerpo humano no tiene verdaderas fronteras. Cada referencia a lo pasado, cada acto de memoria, implica una reactivación de la máquina cósmica, presente también en el marco corporal. Es un acto peligroso porque engendra un contacto con los antepasados.

<sup>6</sup> Relato recopilado en las comunidades de Pie del Cerro y El Kandehe, marzo y abril de 2007.

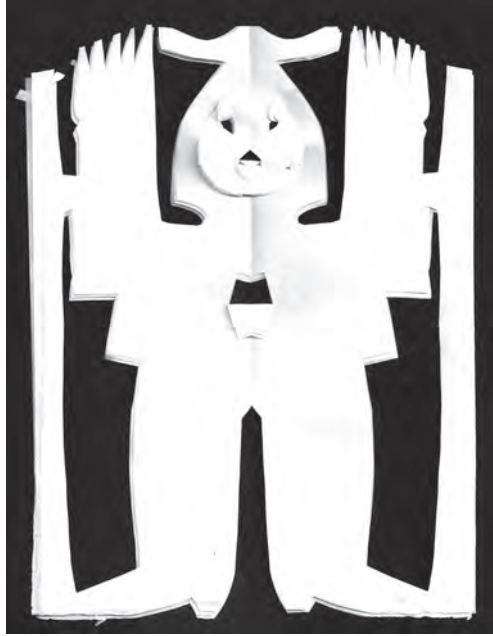


Imagen 3. El “Viejo” de Carnaval. Anda con un “bordón” para sostenerse. También con el “bastón riega y siembra la tierra con sus semillas”. Municipio de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo.

En cuanto al chamán, éste es *el* especialista de la memoria. Toda su vida se confunde con un largo proceso de anamnesis, porque es indispensable que el saber de los antepasados se agite en el curso de la vida de los miembros de la comunidad. El carácter clandestino del saber es un dato intrínseco de su modo de transmisión porque no puede ser divulgado en público debido a los efectos colaterales de su manipulación, siempre peligrosos. Por esa razón se le califica de “delicado”, *xónt’ùxki*, “lo que se desolla”, como la corteza del *Ficus* o del *Helio-carpus* a partir de la cual se construyen los *ídolos*. Este aspecto clandestino del saber otomí tiene también razones históricas: la resistencia a la evangelización y un modo muy sutil de camuflaje, elaborado después de aceptar con mucha prudencia las reglas de la religión católica.<sup>7</sup> Vemos que los otomíes insisten en el aspecto “orgánico” de la tradición, en su esencia universal, sin contexto, y en su funcionamiento inconsciente, subterráneo. Se devela también el efecto de la creencia sobre el curso de los eventos. La memoria no es más que una función

<sup>7</sup> Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, op. cit., p. 47-104.



que permite controlar los eventos espacio-temporales, es la condición de un acuerdo inestable pero necesario entre vivos y muertos. Como expresa el “Viejo”, actor principal del Carnaval: “el que me olvide, lo maldeciré”. Sin embargo, la tradición permanece activa independientemente de la consciencia que pueden tener de ella los individuos, a pesar de que el recuerdo puede modificar en un sentido u otro la vida de cada persona. El mismo contenido de la tradición plantea un problema: la compatibilidad con el orden social, con la religión cristiana, porque habla de cosas “sucias”, de sacrificio y de lujuria, de la necesidad de venerar a los ancestros, seres “podridos” y peligrosos. Por eso la tradición debe ser ocultada al mismo tiempo que se revela. En realidad, se trata de una ideología de la muerte, de lo que organiza la vida del universo.

Para descubrir el contenido actual y compartido de este saber, *pãdi*, es necesario indagar a fondo lo que dicen los rituales, porque proponen una clave para entender la concepción implícita de la temporalidad que no podríamos descubrir fuera de este contexto específico. La “presentación” del saber implica su ritualización, es decir, su repetición eterna. En otras palabras, el mundo no podría seguir funcionando sin que sea reiterada la misma lección cosmogónica y escatológica. El ritual es el lugar en el que de manera espontánea se entienden las categorías espacio-temporales y el contenido del mundo de abajo, el de los ancestros. En cuanto a la cuestión del tiempo, nos enseña cómo la “representación”, en el sentido teatral, confirma la idea de una ausencia de linealidad.

### UNA CLAVE INICIÁTICA

Se puede considerar que el aprendizaje entre los chamanes se adquiere por la transmisión de conocimientos en el ámbito familiar. El padre, la madre, la tía o la abuela enseñan al individuo las reglas, los pasos y las formas a seguir durante los rituales. En la reconstrucción de genealogías se registra que algunos de estos chamanes son parientes consanguíneos, además de casos de familiares —tíos, hermanos, madres y abuelas— que fueron chamanes. Se elige a uno de los hijos o hijas que será el sucesor. Uno de los casos muestra una enseñanza particular: es un hombre que se hace rodear de varios jóvenes quienes lo acompañan a todos los rituales, él les da indicaciones puntuales sobre cómo poner ciertas cosas en el altar, los llama para que observen detalles importantes durante el ritual y les da algún cargo para que participen en las ceremonias. Nunca los deja hacer las cosas importantes, como recortar las figuras de papel. Los jóvenes se muestran atentos, respetuosos e interesados en los rituales, y representan una ayuda importante cuando hay que caminar a los cerros y las cuevas, porque siempre están dispues-

tos a llevar la ofrenda. De esta manera, el saber se obtiene por medio de la observación a otros especialistas: durante las ceremonias se acumulan las experiencias.<sup>8</sup>

No obstante, casi ninguno de ellos reconoce haber aprendido de algún pariente. La explicación que dan sobre este conocimiento siempre se remite al “don”, capacidad de origen divino adquirida desde el nacimiento y que se presenta asociada a enfermedades que la persona sufre durante la niñez y la adolescencia, revelada durante el sueño o cuando entran en trance, cuando “cantan”, dicen los otomíes.<sup>9</sup> Un chamán narra: “cuando uno es curandero ya lo trae en el espíritu, lo trae en su corazón, cuando está chiquillo y chilla y chilla van hacer su fuerza para que le ayude”. Algunos de ellos mencionaron que cuando fueron a *Mâyónnĭja* es que supieron que tenían el don. Es el caso de un joven que aprendió aquí, a los ocho años de edad, cómo se hacía un “costumbre”, supo también aquí que tenía que curar y cortar el papel sagrado. Empezó a curar a esa edad y la gente lo considera alguien especial, más que a ningún otro curandero, porque ejerce desde niño.

La iniciación es muy importante desde el punto de vista social, ya que significa el reconocimiento comunitario de las aptitudes y las habilidades adquiridas. Entre los otomíes la iniciación está ligada al fortalecimiento del *nzáki*. Se realiza un ritual en el que llaman a los ancestros de “los dos lados”, del mundo de arriba y del mundo de abajo: el *bădi* recorta el *nzáki* de 50 cerros a los que se “llamará” y se ofrendará para que otorguen sus favores al iniciado y lo fortalezcan. También

<sup>8</sup> En otras regiones, como la Huasteca, los curanderos también aprenden por instrucción técnica proporcionada por una persona o institución, en cuyo caso el aprendizaje técnico no familiar se adquiere por medio de libros de herbolaria y esoterismo, por la asistencia a cursos organizados por instituciones estatales como la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). En el caso otomí, no ha habido este tipo de relaciones institucionales, de hecho, en las comunidades del municipio de San Bartolo los curanderos no utilizan el nombre de “médico tradicional” para referirse a ellos y a su trabajo, término que fue introducido por el Instituto Nacional Indigenista, ahora CDI.

<sup>9</sup> Lazcarro realizó una excelente investigación sobre estos temas entre los otomíes de la localidad de El Zapote en el municipio de Ixhuatlán de Madero, Veracruz. Destaca la recuperación de datos etnográficos y de la percepción que tienen mestizos, nahuas, totonacos y tepehuas de los curanderos otomíes (Israel Lazcarro Salgado, “Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana”). El trabajo de Tornéz (“Costumbre a la Santa Rosa” entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla) gira alrededor del consumo de la marihuana en los rituales otomíes de Pantepec, Puebla, mientras el de Heiras hace referencia a rezos, plegarias y cantos de una curandera otomí durante un ritual realizado por los totonacos (“Las voces múltiples del chamán otomí oriental”).

se recorta el *nzáki* del fuego, del aire, del agua y de “la fuerza” del iniciado: 12 tigres colocados en una jícara con agua y 12 águilas, animales que lo acompañarán, se “siembran” en un árbol. Para el mundo de abajo, el de los muertos, se hace una limpia grande “para que el malo” también conceda su protección al principiante. Se invita a participar a dos niños y dos niñas quienes serán los únicos que podrán tocar el agua de las jícaras del altar. Este ritual implica ofrendas de comida, de ceras, de flores y de sacrificio de aves. Así, “se invita” a participar a los ancestros de la iniciación del *bădi*. Al final se le entregan al principiante los instrumentos con los que empezará a trabajar: tijeras, bastón y figurillas de barro prehispánicas —“Antiguas”— que representan el material de prestigio para cada especialista: entre más tiene, “el que sabe” es más poderoso. Durante el ritual, el altar está lleno de figuras de papel. Para los otomíes estos “cuerpos” poseen una “fuerza” que está presente en objetos, rocas, plantas, animales, personas y dioses.<sup>10</sup> Cuando el chamán ha elegido a su sucesor, además del ritual de iniciación, ambos llevan a cabo varias peregrinaciones a los lugares sagrados, sitios por donde el chamán viejo ha transitado durante toda su vida, donde habitan los “Antiguas” que han favorecido con su *nzáki* al chamán. El propósito de estas visitas es obtener la aprobación de los “Antiguas”, además de hacer fluir el *nzáki* al nuevo chamán.

Se dice que el *nzáki* “es un muñeco, lo van a hacer para que tenga mente como vas a ser para adivinar algo, necesitar hacer una persona para tener mente, para trabajar”. Es una energía que caduca, que se debilita y se fortalece, que se encuentra distribuida en todo el cuerpo. Cuando la persona envejece y se enferma, el *nzáki* o su *nzáki* se debilita. Al morir la persona, el *nzáki* se va, entonces se dice que “su águila ya voló”. También se dice que el chamán viejo puede transmitir esta fuerza al nuevo chamán, heredársela si lo desea. Algunas personas pueden tener un *nzáki* más fuerte que otros, como en el caso del *bădi*, a quien se atribuye un *nzáki* más potente que al resto de la población, razón por la que en algunos ritos comparte su condición anímica con sus pacientes. Tanto los ancestros como los *bădi* son capaces de manipular su *nzáki* y dejarlo fluir para hacer daño a otras personas y especialistas o mandarlo para “cuidar y proteger” a sus pacientes y parientes rituales. Esta “fuerza” es un elemento que da energía y vida a los humanos.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Jacques Galinier, “Equilibrio y desequilibrio en el cosmos. Concepciones de los otomíes orientales”, p. 2.

<sup>11</sup> Como explica Dow: “La fuerza viva de los seres se llama *zaki*, que puede traducirse como ‘alma’. Sin embargo, *zaki* no es una personalidad completa; es solamente la esencia vital que compone una



Imagen 4. *Nzáki* del chamán. Cada fuerza recortada cuenta con tijeras, brasero, machete y águilas o tigres, objetos poderosos con los que el nuevo chamán deberá contar para protegerse y proteger a sus pacientes. Las tijeras para hacer los cuerpos de los dioses, el brasero para alimentarlos y potenciarlos, el machete para defenderse de los brujos, el águila es el animal que lo acompañará, su sombra, y lo ayudará en todos los rituales. Municipio de San Bartolo Tutotepec, Hidalgo.

Después del ritual de iniciación, el nuevo chamán adquiere fuerza y el favor de los ancestros. La fuerza se enriquece en el transcurso de su vida, además de que la capacidad del *bădi* se pone a prueba en cada ritual, en una lucha constante por equilibrar las dos mitades del mundo y del cuerpo: la de abajo es completamente rebelde, autónoma de los deseos de los hombres y sólo responde a la voluntad del diablo, siempre presente en la vida de los chamanes. Entre los *bădi* el don y la fuerza encuentran una explicación en la intensidad del *nzáki* y en la capacidad de conducir la última para equilibrar y mantener un desenlace favorable durante la vida. La fuerza aparece como algo dinámico que cambia y se transfor-

personalidad. Así lo indica la traducción castellana de *zaki*: fuerza, y no ‘ánima’ ni ‘alma’. *Zaki* es un elemento de la personalidad más allá del ser consciente. La persona desanimada ha perdido el *zaki*. Caerá enferma porque ha perdido aquello que le permite enfrentarse a los retos de la vida, por lo que muchas ceremonias de curación tienen por objeto restituir el *zaki* al enfermo”. James W. Dow, *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*, p. 95.

ma a lo largo de la vida del chamán. *Nzáki* es acto, energía, se transmite, se construye, produce conceptos y saber compartidos.

## LA FUERZA MENTAL DEL PASADO

Examinemos bajo otro ángulo la cuestión del saber, en particular a nivel de la experiencia chamánica. Según la teoría indígena, no puede concebirse un saber que sea un conjunto sencillo de nociones sobre la sociedad, su “sociología”, su origen y su destino. En otras palabras, existe una concepción del sujeto desarticulado de pensamiento y cuerpo, no sólo los límites de la persona no coinciden con las del cuerpo propio, sino que el sujeto se confunde con un sujeto global, universal, que es el Dueño del Mundo, portador de todas las experiencias del pasado.

Por eso la noción de temporalidad tiene este aspecto tan paradójico, es decir, que sí existe un intercambio completo entre todos los seres miembros de la colectividad humana. En esas condiciones no existe ninguna ley de regularidad en la reaparición de los eventos pasados. Este “saber” es parte de su funcionamiento. Lo que podemos llamar “tradición” es el conjunto de operaciones que permiten modificar el curso de los acontecimientos, sea de la vida de los individuos, de la comunidad o de la fertilización de las plantas. Este saber existe, hemos dicho, independientemente de la conciencia que puedan tener de él los hombres. Circula en el mundo, entre las manos del diablo, el “gran pie podrido” —*täxkwa*— o la “envoltura del mundo” —*ximhāi*—. Se expresa también a través de los sueños que dan a conocer acontecimientos pavorosos. Es un saber totalizante que no da espacio para concepciones “idiosincrásicas” y que señala cómo actuar sobre los eventos. Esta curiosa teoría confirma la doctrina local acerca de los sueños, una clase de “onirocrítica indígena”. Una vez en la conciencia, pueden ser evocados y traducidos de inmediato porque son la reiteración de imágenes mentales que circulan en el mundo y se fijan provisionalmente en la mente de un sujeto dado para volar de nuevo hacia otros rumbos bajo la custodia, por supuesto, del diablo. Por otra parte, los sueños representan un material semiológico de primera importancia para el chamán otomí, ya que utiliza los restos oníricos de su paciente para formular su diagnóstico y a veces soñar él mismo los sueños de sus visitantes para organizar la fase propiamente ritual de la curación. Un chamán relata que soñó que su hijo estaba encerrado en una cueva:

eso es lo que da envidia, mi hijo está adentro de la cueva y no lo dejan salir y yo quiero sacarlo y le saqué. Mi hijo empezó chillando, no quiere dormir nada, entonces sabía que hay que curarlo porque si no se muere, se le va el

espíritu, esas cosas no se curan con la medicina del doctor, y si no se curan pueden morir.<sup>12</sup>

El sueño puede definirse como la experiencia derivada del desprendimiento del espíritu —*ndāhi*—. Mientras el individuo duerme, su espíritu vaga por diversas partes y planos de la realidad. Al viajar o vagar se traslada a diferentes tiempos y encuentra, a veces, a otros espíritus que pueden ayudarlo, enseñarle o atraparlo. También puede ir a los lugares donde habitan los “Antiguas”. Durante el ensueño —fase en la que no está completamente dormido— y el trance —cuando “cantan” en los rituales—, los especialistas afirman que adquieren su conocimiento, que hay una “voz” que habla y enseña, además de que pueden “ver” a los ancestros y hablar directamente con ellos. Para el especialista, los sueños presagian y descifran acontecimientos y comunicación con los ancestros, pero también conforman una manera de conocer y aprehender de su mundo.

Debemos destacar la dinámica de la vida subterránea, que implica una constante producción energética. Se manifiesta a través de representaciones y sobre todo de “visiones”, eventos fugaces durante los cuales los hombres se encuentran con figuras surgidas del pasado, como hemos señalado, sin orden cronológico. Esas imágenes son como “señales” de un pasado que sigue activo en el presente, en cualquier momento. De repente aparece la figura de un ancestro, un difunto conocido o un comensal metamorfoseado en animal. Esas experiencias se asemejan a las experiencias oníricas, ya que existe una circulación permanente entre el teatro de los sueños y el de las visiones. Por eso enfrentamos el siguiente problema: la memoria de los acontecimientos pasados es el resultado de las opciones del Dueño del Mundo, cuando decide, por ejemplo, mandar una “enfermedad de antigua”, recordar la presencia de una potencia malevolente en un lugar sagrado, la entrada de una cueva, etc. Es decir, el proceso decisivo, a nivel cognoscitivo, es la proyección constante del pasado en el presente de los vivos. Es una visión mecanicista que implica que el saber sobre el mundo, totalmente *anónimo*, es captado por especialistas, según los acontecimientos, para *actuar* sobre los eventos en un sentido patógeno u ortógeno según las circunstancias.

Para los otomíes, la tradición aparece como una clase de herencia filogenética. En verdad, no necesita la presencia de un actor específico que la conserve, por ejemplo, un letrado. Sólo existen personajes que cuentan con la capacidad técnica de acceder a ella. Existen “puertas de entrada” que los chamanes abren gracias a su talento específico. El chamán se introduce en este yacimiento, ya constituido,

<sup>12</sup> Entrevista realizada en El Kandehe, abril de 2007.

para explotarlo con fines particulares. Por ejemplo, durante los rituales de fertilidad agraria, el experto ritual se dirige hacia las instancias que gobiernan el universo, les habla y, a veces, gracias a un proceso “adorcístico”, se convierte en la potencia misma. Toma una decocción de *Cannabis Indica*, empieza a temblar y a soplar. La posesión le confiere el poder y el saber del Señor del Mundo. Su canto da testimonio de la situación, de las exigencias que manifiesta y de cómo resolverlas:

Con sus florecitas que me trajo, y sí le voy ayudar a cada uno de ustedes, sea hombre, sea mujer, niñas y niños, con que me respetes poquito o mucho que me trajeron, pero estoy contento, no le voy a dejar morir de hambre, morir de sed, de calor. Le voy a quitar su sufrimiento que todos ustedes tienen [...], aquí esta pobre mesa, soy un Cerro “Antigua”, soy un Árboles Antiguas, soy Santa Agua [...]. Gracias por ustedes estoy contento, estoy bailando, estoy brincando, estoy tan alegre. Por eso les voy a quitar sus enfermedades que ustedes tienen, sea dolor de cabeza, sea de huesos, sea una envidia, sea aire. Aquí se van a quedar todo el mal.<sup>13</sup>

A veces la “Antigua” da indicaciones respecto de lo que faltó en el ritual y de lo que pasará después, a veces son indicaciones que se refieren sólo a una persona: “De nada sirve que ustedes pueden, de nada sirve que ustedes sean brujos. Porque ustedes no le hacen caso a sus casas. Deben de limpiar, cuatro veladoras aquí, a la casa”.<sup>14</sup> Tenemos indicios que comprueban que el verdadero saber, el eficiente, el que organiza, explica y modifica el curso de la historia, no es accesible sino en situaciones de alteración de la conciencia o de “muerte” en el sentido otomí de la palabra, como la ebriedad o el orgasmo, el “lugar de la verdad”.

## CONCLUSIÓN

Para los otomíes la historia de la comunidad está siempre presente como potencialidad. Puede ser activada o reactivada según lo que suceda en el pueblo. Es decir, el pasado no puede ser totalmente acabado, sigue modelando la vida cotidiana de la comunidad. Hay un flujo permanente de sustancias circulantes: entre hombres y mujeres, entre ancestros y hombres, el cual aparece encriptado; entenderlo y explicarlo no es tarea fácil. De allí el carácter imperativo del proceso

<sup>13</sup> Canto recopilado en marzo de 2008, en *Mâyómíja*.

<sup>14</sup> Canto recopilado en El Kandehe, mayo de 2008.

“regresivo y progresivo” de recuperación de lo pasado para poder sobrevivir. El tiempo actual no tiene ninguna ipseidad ni autonomía propia, está incrustado en un proceso continuo de transformación del cosmos, de destrucción y reconstrucción del mundo dirigido por los antepasados. De modo que el acto final que concluye el tiempo significa a la vez la creación de un nuevo ciclo. Esta fórmula tiene aplicaciones a nivel de la embriología y de la cosmología, del microcosmos y del macrocosmos. Un hombre la sabe desencriptar y por tanto gestionar este saber, “recortando cuerpos” con forma de infinidad de figurillas, los *ídolos*, convertidos en los marcadores más emblemáticos de la cultura otomí contemporánea.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ariel de Vidas, Anath, *Le tonnerre n'habite plus ici. Culture de la marginalité chez les indiens teenek, Mexique*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2002.
- Báez-Jorge, Félix y Arturo Gómez Martínez, *Tlacatecolotl y el Diablo. La cosmovisión de los nahuas de Chicontepepec*, Xalapa, Secretaría de Educación y Cultura, 1998.
- Dow, James W., *The Shaman's Touch. Otomi Indian Symbolic Healing*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.
- , *Santos y supervivencias. Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*, México, Instituto Nacional indigenista/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (Presencias).
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- , “Equilibrio y desequilibrio en el cosmos. Concepciones de los otomíes orientales”, manuscrito, México, 2007.
- , “La mujer zopilote y el hombre mutilado. Imágenes nocturnas del padre en la cosmología otomí”, en Jacques Galinier, *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 41-48.
- , “El cuadrilátero de los ídolos. Una vida psíquica en la naturaleza”, en Jacques Galinier, *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Comi-



- sión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2009, p. 85-92.
- Gallardo Arias, Patricia, *Ritual, palabra y cosmos otomí: yo soy costumbre, yo soy de antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2012.
- Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, “Las voces múltiples del chamán otomí oriental”, en Laura Romero (coord.), *Curanderismo y chamanismo: nuevas perspectivas*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2011, p. 61-82.
- Ichon, Alain, *La religion des totonaques de la Sierra*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1969.
- Lazcarro Salgado, Israel, “Mutación chamánica y balance de poderes: curanderos otomíes en la Huasteca veracruzana”, *Diario de Campo*, n. 100, septiembre-octubre, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 10-24.
- Tornéz Reyes, Roberto A., “‘Costumbre a la Santa Rosa’ entre los otomíes del municipio de Pantepec, Puebla”, en Antonella Fagetti (coord.), *Iniciaciones, trances, sueños... Investigaciones sobre el chamanismo en México*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”/Plaza y Valdés, 2010, p. 369-392.
- Williams García, Roberto, “Carnaval en la Huasteca veracruzana”, *La Palabra y el Hombre*, no. 15, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1960, p. 37-44.
- , *Los tepehuas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, Instituto de Antropología, 1963.